
A noção de progresso no pensamento de Richard Rorty

The Idea of Progress in the Thought of Richard Rorty

David Erlich



Edição electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/cultura/1930>

DOI: 10.4000/cultura.1930

ISSN: 2183-2021

Editora

CHAM — Centro de Humanidades

Edição impressa

Data de publicação: 1 dezembro 2013

Paginação: 361-386

ISSN: 0870-4546

Referência eletrónica

David Erlich, « A noção de progresso no pensamento de Richard Rorty », *Cultura* [Online], Vol. 31 | 2013, posto online no dia 22 dezembro 2014, consultado a 10 dezembro 2020. URL : <http://journals.openedition.org/cultura/1930> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cultura.1930>

Este documento foi criado de forma automática no dia 10 dezembro 2020.

© CHAM — Centro de Humanidades / Centre for the Humanities

A noção de progresso no pensamento de Richard Rorty

The Idea of Progress in the Thought of Richard Rorty

David Erlich

- 1 O presente artigo visa analisar o conceito de progresso no pensamento de Richard Rorty. O interesse desta análise justifica-se pelo facto de o filósofo norte-americano rejeitar a herança do racionalismo iluminista e a acepção de progresso que lhe subjaz, mas, ainda assim, manter o uso de tal termo. Isto é, Rorty rejeita a noção iluminista de progresso, dissociando porém tal rejeição de um abandono da própria crença no progresso. Assim, na parte I, expor-se-á a crítica rortiana ao progresso encarado numa perspectiva racionalista; na parte II, retratar-se-á o progresso preconizado pelo autor norte-americano; e finalmente, na parte III, sugerir-se-á que, em Rorty, o progresso não é mais do que a projecção narrativa da esperança.
 - 2 Em termos da bibliografia¹ de Rorty em que nos basearemos, ela consiste, em lugar de destaque que norteia o fio condutor das duas primeiras partes deste artigo, na obra *Contingência, Ironia e Solidariedade*. Este livro é dos poucos em que Rorty foge ao formato de colectânea de artigos e constitui um dos momentos centrais do seu percurso.² Nele, estão presentes todos os traços do pensamento rortiano, o que não impede que, ao longo deste empreendimento, sejam referidos, de forma devidamente indicada, outros escritos que complementam e aprofundam a leitura de *Contingência, Ironia e Solidariedade*.
- I
- 3 As características associadas a uma acepção racionalista de progresso identificadas e criticadas pelo pensador anglo-saxónico, adiante exploradas, são as seguintes: síntese público-privado; verdade enquanto algo descoberto; linguagem enquanto representação; controlo sobre as determinações futuras.

Síntese público-privado

- 4 Rorty diferencia dois campos de pensamento na tradição filosófica: o que foca a autonomia do indivíduo e a sua auto-criação individual, a que chama privado, e o que aborda a prossecução da justiça de acordo com um sentido da comunidade, a que chama público.³ Sugere que a Filosofia, incluindo o racionalismo iluminista, tem tentado, desde há muito, “fundir o público com o privado”, e defende que tal empreendimento exige “que reconheçamos a existência de uma natureza humana comum” e “que acreditemos que as fontes de satisfação privada e as de solidariedade humana são as mesmas”.⁴ Em *Contingência, Ironia e Solidariedade*, Rorty pretende traçar a alternativa a tal intenção unificadora:

“O presente livro tenta mostrar o aspecto que as coisas assumem se pusermos de parte a procura de uma teoria que unifique o público e o privado e nos contentarmos com tratar as exigências de autocriação e as de solidariedade humana como sendo igualmente válidas, embora definitivamente incomensuráveis”.⁵

- 5 No pensamento deste autor, o desligar do projecto de síntese público-privado é acompanhado, como já atrás foi afluído, pela recusa da existência de uma essência comum a todos os seres humanos, recusa para cujo fundamento o filósofo estadunidense recorre ao trabalho de Freud, afirmando que o fundador da psicanálise “afastou a ideia mesma de um ser humano paradigmático” e não viu “a humanidade como uma espécie natural como uma natureza intrínseca, um conjunto intrínseco de poderes a desenvolver ou a ficar por desenvolver.”⁶

A verdade descoberta

“Dizer que a verdade não está diante de nós é simplesmente dizer que onde não há frases não há verdade, que as frases são elementos das linguagens humanas e que as linguagens humanas são criações do homem.”⁷ A impossibilidade da descoberta da verdade e a inexorabilidade da sua criação linguística, acima expostas, levam a que se encare a verdade como “um assunto que não proporciona qualquer proveito”⁸ e “a ciência como mais uma actividade humana e não como o plano em que os seres humanos encontram uma realidade «sólida» não humana”.⁹ Em relação a este último ponto, já no início do artigo “Method, Social Science and Social Hope”, publicado na colectânea *Consequences of Pragmatism* (um dos primeiros livros do autor), Rorty havia sugerido que “desistamos da noção de um movimento da ciência na direcção de um fim chamado «correspondência com a realidade»” e que “em vez disso digamos *meramente* que um dado vocabulário funciona melhor que outro para um determinado propósito”.¹⁰ Esta linha de raciocínio culmina, pois, como enunciado em *Contingência, Ironia e Solidariedade*, na rejeição de “uma imagem do progresso intelectual e moral (...) como a história de uma compreensão cada vez maior do modo como as coisas são”.¹¹

Linguagem enquanto representação

- 6 A negação do progresso enquanto acesso às coisas em si tem uma base linguística, na medida em que é indissociável de uma concepção da linguagem¹² que não a perspectiva nem como expressão de um eu intrínseco portador da marca distintiva da natureza humana, nem como representação adequada da realidade externa, mas sim, pelo contrário, como um instrumento, um uso, o que nos remete directamente para o conceito de jogo de linguagem enquanto entrelaçar desta com as actividades a que se associa.¹³

Neste âmbito, o assumido e declarado “herói” de Rorty é Wittgenstein.¹⁴ Na perspectiva rortiana, a “analogia wittgensteiniana entre vocabulários e instrumentos” suprime a possibilidade de que os primeiros se possam constituir como “descobertas de uma realidade para lá das aparências”.¹⁵ No prefácio da sua colectânea de artigos intitulada *Philosophy and Social Hope*, Rorty diz-nos que a inevitável “relatividade das descrições para com os propósitos é o principal argumento do pragmatista para sustentar a sua visão anti-representacional da linguagem”,¹⁶ e ilustra assim essa relatividade:

“Normalmente dizemos que uma conta bancária é uma construção social e não um objecto no mundo natural, enquanto que uma girafa é um objecto no mundo natural e não uma construção social. As contas bancárias são feitas, as girafas são descobertas. Ora, a verdade neste ponto de vista consiste simplesmente no facto de que se não tivesse havido seres humanos ainda assim existiriam girafas, mas não contas bancárias. Mas esta independência causal das girafas em relação aos humanos não significa que as girafas são o que são independentemente das necessidades e interesses humanos. Pelo contrário, descrevemos girafas como descrevemos, como girafas, por causa dos nossos interesses e necessidades. Falamos uma linguagem que inclui a palavra “girafa” porque isso se adequa aos nossos propósitos. O mesmo acontece com palavras como “órgão”, “célula”, “átomo” (...). (...) Mais genericamente, não é claro que uma das milhões de maneiras de descrever o pedaço de espaço-tempo ocupado por aquilo a que chamamos girafa esteja mais perto do modo como as coisas são em si mesmas do que qualquer uma outra.”¹⁷

Controlo sobre as determinações futuras

- 7 A exposição de Rorty a respeito da contingência opõe-no a qualquer noção de progresso que negue o papel preponderante do acaso na definição das determinações futuras e, com isso, que se associe ao projecto de prever e controlar o que sucede ao género humano no advento do tempo por vir, parecendo assim aderir à sentença de Montaigne de que “a boa e a má sorte são dois poderes soberanos”.¹⁸ A referida exposição, que ocupa e dá título à primeira parte das três que compõem o livro *Contingência, Ironia e Solidariedade*, visa evidenciar, nomeadamente, a contingência da linguagem e da individualidade. No que concerne à primeira, Rorty defende que, na sucessão de um jogo de linguagem para outro que o substitui, não há nenhum motivo identificável que esteja para lá desses mesmos jogos de linguagem, dado que as próprias “noções de critério e de escolha (...) deixam de ter sentido quando se trata de mudanças de um jogo de linguagem para outro”.¹⁹ Isto é, simplesmente deixa-se de falar de uma maneira para passar a falar-se de outra maneira, sem que haja, para essa mudança, uma razão extra-linguística, um fundamento, uma referência “real” não verbal. No que concerne à contingência da individualidade, Rorty menciona Freud, afirmando que este “desuniversaliza o sentido moral”, permitindo-nos ver “a consciência moral como algo de historicamente condicionado”;²⁰ e diz-nos, ainda, baseado no fundador da psicanálise, com o objectivo de ilustrar o insondável feixe de vivências que define o que cada um é para si mesmo:

“Tudo, desde o som de uma palavra, até à sensação de um pedaço de pele, passando pela cor de uma folha, pode, tal como Freud nos mostrou, servir para dramatizar e cristalizar o sentido da auto-identidade de um ser humano. É que cada uma dessas coisas pode desempenhar numa vida individual o papel que os filósofos pensaram que só poderia ou, pelo menos, só deveria ser desempenhado por coisas universais, comuns a todos nós. Podem simbolizar a marca cega que todos os nossos comportamentos apresentam. Qualquer constelação aparentemente aleatória de coisas dessas pode fixar o tom de uma vida. Qualquer constelação dessas pode fixar um mandamento incondicional a cujo serviço uma vida pode ser dedicada – um

mandamento que não é menos incondicional por poder ser apenas inteligível para uma pessoa, quando muito.”²¹

- 8 e aquilo que somos e aquilo que falamos resultam permanentemente de contingências, a necessária conclusão é que, pelo menos no plano das acções humanas, é impossível prever com segurança qualquer tendência futura global a longo prazo. Isto não implica negar a pertinência das previsões feitas pela ciência, que Rorty aceita;²² implica, isso sim, rejeitar a existência, para lá de tendências segmentárias em determinados fenómenos específicos, de qualquer linha unificadora orientadora do curso da História, como aquela a que Kant chamou “curso regular”, “desenvolvimento contínuo das suas [da espécie humana] disposições originárias” ou “intenção da natureza”²³ – há apenas a contingência, a aleatoriedade, o acaso.

II

- 9 Rorty enuncia como um dos objectivos da sua obra *Contingência, Ironia e Solidariedade* “mostrar que o vocabulário do racionalismo e do iluminismo, ainda que essencial aos começos da democracia liberal, se tornou um impedimento para a preservação e o progresso das sociedades democráticas”.²⁴ Nesta intenção fica patente a defesa de uma acepção de progresso relacionado com as sociedades democráticas e a sua exigência de que se decline a acepção de progresso de carácter racionalista. Como Rorty afirma posteriormente no já citado prefácio de *Philosophy and Social Hope*, há que manter o ideal emancipatório do Iluminismo mas abandonar a “ideia de uma faculdade quase divina chamada «razão»”.²⁵
- 10 Depois de na parte I se ter abordado alguns traços desse abandono, numa tarefa de exposição negativa, passa-se agora, numa tarefa de exposição positiva, às características que compõem o referido “progresso das sociedades democráticas”. São elas: ironismo liberal; privatização da religião; disseminação das sociedades democráticas; progresso moral, solidariedade e emancipação; redefinição do progresso científico e do progresso filosófico; racionalidade estrita; esbatimento da diferença revolução/reforma; reinvenção do papel da Filosofia; infinitude e indefinição;

Ironismo liberal

- 11 Rorty defende a universalização da atitude própria daquele a que chama “ironista liberal”:
- “um dos meus propósitos neste livro [*Contingência, Ironia e Solidariedade*] é sugerir a possibilidade de uma utopia liberal: uma utopia em que o ironismo, na acepção relevante para o efeito, seja universal. Não me parece que uma cultura pós-metafísica seja mais impossível do que uma cultura pós-religiosa, e parece-me ser tão desejável quanto esta”.²⁶
- 12 Coloca-se então a questão: em que consiste um ironista liberal? O segundo termo da designação é de mais fácil apreciação que o primeiro: Rorty entende por “liberal” aquele que visa diminuir a crueldade, a dor, a humilhação, através dos meios consagrados pelo liberalismo político. O que há que esclarecer é, pois, o termo “ironista”. Ora, o ironista “encara frontalmente a contingência das suas próprias crenças e dos seus próprios desejos centrais”;²⁷ recusa a ideia de uma ordem “situada para além do tempo e da mudança”;²⁸ tem indissolúveis “dúvidas radicais e permanentes”²⁹ sobre o seu próprio

vocabulário, não concebe a linguagem como representação da realidade,³⁰ crê “que qualquer coisa pode ganhar um aspecto positivo ou negativo ao ser redescrita”³¹ e não acredita que se possa optar por um de vários jogos de linguagens alternativos através de critérios objectivos localizados para lá desses mesmos jogos.³² Uma característica fulcral do progresso segundo Rorty é, então, a “substituição” da metafísica pelo ironismo “na nossa retórica pública”.³³

Privatização da religião

- 13 Decorrente do recém-descrito, é pertinente questionar-nos sobre que lugar abre a concepção de Rorty para a religiosidade. O artigo “Religious Faith, Intellectual Responsibility and Romance” dá -nos uma esclarecedora resposta. O ponto de partida rortiano é o de que a maior responsabilidade que temos é aquela para “com outros seres humanos”, mais do que com “a Verdade ou a Razão”.³⁴ Assim, a “principal preocupação” de uma “filosofia da religião utilitarista” é “até que ponto as acções dos crentes frustram as necessidades de outros seres humanos”, e não “até que ponto a religião está certa ou errada”.³⁵ Seguindo esta via, a fé religiosa é absolutamente legítima e aceitável “se uma relação privada com Deus não for acompanhada de uma defesa de que se conhece a Vontade Divina”.³⁶ O desafio que isso implica é impedir que “a nossa própria maneira privada de dar sentido à nossa vida” se possa tornar numa tentativa impositiva em relação a outros seres humanos, em relação às suas próprias *maneiras privadas*, diferentes das nossas. Rejeitar esse desvio impositivo da religiosidade exige, então, que se distinga entre a fé religiosa, entendida como algo geral e dificilmente definível, e as crenças religiosas, entendidas como veículos de prescrições normativas precisas – favorecendo a primeira e encarando as segundas com precaução: “o objectivo da religião não é produzir um modo de ação *específico*, mas sim fazer aquele tipo de diferença numa vida humana causado pela presença ou ausência de amor”.³⁷ Para um pragmatista como Rorty, as nossas crenças não podem ser estáticas, pois, não havendo uma verdade ou racionalidade absolutas às quais elas se devam conformar à partida, as crenças têm de ser flexíveis o suficiente para se ajustar continuamente aos melhores resultados – aos resultados que produzam mais felicidade. Assim, uma visão pragmatista da religião aceita o amor incondicional inerente à fé religiosa mas desliga tal amor da produção de crenças igualmente incondicionais. O que Rorty expressa neste artigo é diretamente complementado por um dos argumentos expressos no artigo “Failed Prophecies, Glorious Hopes”: que “o valor inspiracional do Novo Testamento (...) não é diminuído pelo facto de milhões de pessoas terem sido torturadas por outras que recitavam passagens [bíblicas] (...) de forma a justificar os seus atos”³⁸ – que a fé religiosa pode ser um poderoso instrumento de esperança e as crenças religiosas um poderoso instrumento de violência, sendo necessário desconectar a primeira da afirmação pública das segundas. Isso faz-se mediante a privatização da religiosidade, isto é, mediante o apagar completo de qualquer normatividade provinda de fundamentos religiosos, remetendo a religiosidade para um espaço do indivíduo consigo mesmo, transmissível a outros, sempre como livre partilha e nunca como coerção.

Disseminação das sociedades democráticas

- 14 Uma sociedade democrática, ou “justa e livre”,³⁹ é para Rorty, antes de mais, aquela em que há “livre discussão”, “o tipo de discussão que se dá quando a imprensa, o sistema

judicial, as eleições e as universidades são livres, a mobilidade social é frequente e rápida, a alfabetização é universal, os estudos superiores são comuns e a paz e a riqueza tornaram possível o lazer necessário para escutar muitas pessoas diferentes e pensar sobre o que elas dizem”.⁴⁰ O objectivo de tal sociedade é, pois, “permitir que os seus cidadãos sejam, de modo privado, tão «irracionais» e esteticistas quanto entendam ser, desde que o façam na devida altura – sem fazerem mal a outrem e sem utilizarem para tanto recursos de que necessitem os menos favorecidos”.⁴¹ Assim, a visão do progresso do filósofo norte-americano situa-se, em termos políticos, naquilo a que poderíamos chamar o *mainstream* do actual pensamento democrático, na medida em que o preconiza é, precisamente, o aperfeiçoamento e expansão do tipo de liberdade que caracteriza (ainda?) os regimes liberais hoje espalhados pelo mundo, numa defesa que não procura nenhum fundamento mais sólido que o seu próprio argumentário idiossincrático. Desta forma, depreende-se que, para Rorty, uma das possíveis medidas do progresso é o número de sociedades que conseguiram chegar a ser, pela sua própria via, “justas e livres”.

- 15 No artigo “Rationality and Cultural Difference”, inserido na colectânea *Truth and Progress – Philosophical Papers III*, Rorty procura contradizer a linha crítica que, na senda de Foucault, afirma o liberalismo contemporâneo Ocidental como algo castrador da individualidade e, por isso, negativo. Baseado em Dewey, começa por afirmar a impossibilidade de uma “avaliação objectiva” da superioridade do Ocidente, já que “a superioridade, para um pragmatista, é sempre relativa ao propósito que se pretende alcançar”.⁴² Mas sugere que Dewey “insistiria em três pontos”:

Em primeiro lugar, *alguns* dos feitos do Ocidente – controlo das epidemias, maior literacia, melhoria dos transportes e da comunicação, (...) entre outros – provavelmente não serão desprezados por ninguém que os tenha experienciado. Em segundo lugar, o Ocidente é melhor do que qualquer outra cultura conhecida no que concerne a fazer depender as questões de política social dos resultados de experimentação futura, em vez de princípios e tradições herdados do passado. Em terceiro lugar, a disponibilidade do Ocidente para a secularização (...) fez muito para tornar possível esse segundo feito.”⁴³

- 16 Estes três feitos traduzem-se em “lazer, riqueza e segurança crescentes” que aumentam a tolerância e tornam a individualidade “cada vez mais fácil”.⁴⁴ Ainda baseado em Dewey, Rorty sugere que a actividade em posição privilegiada para “mediar encontros entre as culturas”, de forma a promover o respeito mútuo, não é um empreendimento teórico mas sim o “tipo de romances e memórias escritos por gente cujas vidas pessoais alguma tensão entre culturas”.⁴⁵ O objectivo a alcançar não é, então, erigir grandes oposições ou sínteses teóricas entre diferentes culturas, mas sim promover aquele tipo de racionalidade próprio da tolerância – “a habilidade de não ficar demasiado desconcertado por diferenças de outros em relação a si mesmo e de não responder agressivamente a essas diferenças”⁴⁶ –, fazendo com que tal respeito mútuo seja o grande terreno comum onde habitem as diversidades.

Progresso moral, solidariedade e emancipação

“Precisamos de uma redescritção do liberalismo, segundo a qual este seja a esperança de a cultura no seu todo poder ser «poetizada» e não, como era esperança do iluminismo, de poder ser «racionalizada» ou tornada científica. Isto é, precisamos de substituir a esperança de que todos substituam «a paixão» ou a fantasia pela «razão» pela esperança de que as oportunidades de realização de fantasias idiossincráticas sejam niveladas.”⁴⁷

- 17 Este excerto patenteia a inserção do liberalismo de Rorty, ao nível das suas implicações praxiológicas, na esteira de todos os que crêem que a liberdade requer não só a igualdade formal perante a lei mas, também, a concretização da famosa expressão *igualdade de oportunidades*, que Rorty expressa, precisamente, como o nivelamento – entendido como tendência procurada, não como imposição absoluta – das “oportunidades de realização de fantasias idiossincráticas”. Num dos artigos de *Philosophy and Social Hope*, Rorty defende uma visão marcadamente social-democrata, em que o “mercado livre” coexiste com um “estado capaz de redistribuir a riqueza”.⁴⁸ Ora, para esse nivelamento é fulcral a solidariedade, um “recurso retórico poderoso” que Rorty, como afirma em *Contingência, Ironia e Solidariedade* não pretende “diminuir” mas apenas “separar” do que “muitas vezes se pensou serem os seus «pressupostos filosóficos»:

“Na perspectiva que estou a apresentar, o progresso moral existe, e esse progresso vai efectivamente na direcção de uma maior solidariedade humana. Mas tal solidariedade não é pensada como sendo o reconhecimento de um eu central, da essência humana em todos os seres humanos. É antes pensada como sendo a capacidade de ver cada vez mais diferenças tradicionais (de tribo, religião, raça, costumes, etc.) como não importantes, em comparação com semelhanças no que respeita à dor e à humilhação – a capacidade de pensar em pessoas muito diferentes de nós como estando incluídas na esfera do «nós»”.⁴⁹

- 18 Perante a recusa da existência de um “eu central”, comum a todos e a ser respeitado em todos, haverá alguma maneira de defender a solidariedade de forma absoluta, incontestável? Não – “não há nenhuma maneira neutra e não circular de defender a tese liberal de que a crueldade é a pior coisa que fazemos”.⁵⁰ Rorty sugere “uma comunidade na dor como base da comunidade moral”,⁵¹ diz-nos Tomas Abraham, autor de um volume introdutório ao pensamento do norte-americano. Aí podemos traçar, então, como vimos, a motivação da solidariedade – uma compaixão que advém de sabermos que outro está em dor e de percebermos que há algo de comum, ainda que porventura não enunciável, entre essa dor e a nossa própria dor. No artigo “Human Rights, Rationality and Sentimentality”, de *Truth and Progress – Philosophical Papers III*, afirma, precisamente, que o alargamento da esfera de um *nós* com que nos preocupamos advém mais da “manipulação dos nossos sentimentos” do que de um “aumento do nosso conhecimento”.⁵² Veicula tal defesa a propósito da questão dos direitos humanos: “a emergência da cultura de direitos humanos parece não dever nada a um conhecimento moral mais elevado, e tudo ao facto de ouvirmos histórias tristes que despertam os nossos sentimentos”.⁵³
- 19 Acabámos de retratar o modo como em Rorty é o sentimento moral que se deve constituir como motivação da solidariedade. Mas é legítimo questionar: solidariedade para quê – por que motivo deve cada ser humano ser respeitado e viver em condições dignas, isto é, não sendo sujeito a nenhuma dor imposta por outrem? Simplesmente, para que viva a sua vida como bem quiser – a solidariedade está ao serviço do exercício da liberdade individual norteado para a procura da felicidade, entendida esta como algo “intrinsecamente bom” mas que “não fornece nenhuma orientação para escolhas entre diferentes vidas”.⁵⁴ A solidariedade não está ao serviço, assim, da concretização de um determinado conteúdo específico – pois a felicidade não é a mesma para todos – mas sim daquilo a que Rorty chama pluralismo, no posfácio de *Philosophy and Social Hope*: “a doutrina de que há uma potencial infinitude de maneiras igualmente válidas de levar a vida”, não podendo elas “ser classificadas em termos de graus de excelência, mas apenas em termos da sua contribuição para a felicidade de quem as experiencia e das comunidades a que essas pessoas pertencem”.⁵⁵ Nesta perspectiva, a emancipação

possibilitada pela solidariedade não tem de procurar corresponder, portanto, a um padrão do que deve ser uma vida feliz, a uma felicidade pré-estabelecida – a emancipação é, pelo contrário, a situação de liberdade em que se encontra alguém que, se quiser, pode procurar a sua própria felicidade, reinventando-a e reinventando-se.

- 20 Esta acepção pragmática da solidariedade é bem enunciada no artigo “Solidarity or Objectivity”,⁵⁶ para o qual *Contingência Ironia e Solidariedade* nos remete em nota de rodapé.⁵⁷ Rorty começa por contrapor a solidariedade à objectividade como “as duas formas principais mediante as quais seres humanos reflexivos tentam, enquadrando as suas vidas num contexto maior, dar sentido a essas vidas”.⁵⁸ Os indivíduos que dão sentido à sua vida através da solidariedade, fazem-no “contando a história da sua contribuição para uma comunidade”. Os que dão sentido à sua vida através da objectividade, fazem-no “posicionando-se a si mesmos numa relação imediata com uma realidade não humana”.⁵⁹ Deste modo, enquanto a solidariedade implica um movimento de enraizamento do indivíduo para com a comunidade, a objectividade aponta para um distanciamento entre o indivíduo e aqueles que o rodeiam, já que prossegue “algo que pode ser descrito sem qualquer referência a qualquer grupo específico de seres humanos”.⁶⁰ Desta oposição, Rorty chega a outra – a que detecta entre os realistas, esses “que desejam fundar a solidariedade na objectividade”,⁶¹ e os pragmatistas, “que desejam reduzir a objectividade à solidariedade”.⁶² Recusando qualquer “relação entre crenças e objectos chamada «correspondência»”, a solidariedade do pragmatista implica, pois, uma reapreciação do conceito de objectividade e da distinção conhecimento/opinião:

“Para os pragmatistas, o desejo pela objectividade não é um desejo de escapar às limitações da sua comunidade, mas, simplesmente, um desejo por tanto acordo intersubjectivo quanto possível, um desejo de alargar a referência “nós” o máximo que consigamos. Se os pragmatistas distinguem entre conhecimento e opinião, fazem-no apenas como distinção entre tópicos nos quais tal acordo é relativamente fácil de obter e tópicos nos quais esse acordo é relativamente difícil de obter.”⁶³

- 21 O cenário ideal de uma *solidariedade realista* seria, assim, aquele em que a derradeira descoberta sobre a essência humana seria tão evidente que não nos restaria senão respeitá-la. O cenário ideal de uma *solidariedade pragmatista* seria aquele em que, independentemente das nossas discordâncias, teríamos no mínimo uma concordância – a do respeito mútuo, fundado em nada mais senão a sua própria auto-referenciação valorativa.
- 22 Justifica-se aqui fazer menção, ainda, a dois pontos esclarecedores sobre o pensamento moral de Rorty. O primeiro aprofundará o que já foi dito no início do artigo em termos da recusa de síntese público/privado, incidindo especificamente sobre o dualismo que Rorty insere no campo moral, ao separar a moralidade pública da moralidade privada, inspirando-se no trabalho de Freud. O segundo explicitará a concepção rortiana segundo a qual a moral é uma forma de prudência.
- 23 No artigo “Freud and moral reflection”,⁶⁴ Rorty desenvolve com profundidade a relação entre a sua interpretação de Freud e o pensamento moral, retratando a posição daquele a que chama, em termos auto-descritivos, “freudiano pragmático”.⁶⁵ Rorty argumenta que o austríaco “preencheu o nosso espaço interior (...) com análogos de pessoas – *clusters*, internamente coerentes, de crenças e desejos”.⁶⁶ É precisamente na resposta a tal sugestão de Freud que Rorty relaciona o pensamento deste com a reflexão moral:
- “Levar a sugestão de Freud a sério implica desejar conhecer estas pessoas não familiares, nem que seja apenas como um primeiro passo tendo em vista apagá-las do mapa. Este desejo tomará o lugar, para um freudiano pragmático, do desejo

religioso e metafísico de encontrar o nosso «verdadeiro centro». Inicia uma tarefa que pode ser descrita plausivelmente como uma obrigação moral – uma tarefa cujo objectivo é sintetizado na frase «onde o id estava, passará a estar o ego». (...)

De acordo com a perspectiva de Freud acerca do auto-conhecimento, aquilo a cujo conhecimento somos moralmente obrigados não é a nossa essência, não é uma natureza humana comum que de algum modo seja a fonte e o lócus da responsabilidade moral. Longe de ser o que partilhamos com os membros da nossa espécie, o objecto do auto-conhecimento é precisamente aquilo que nos divide deles: as nossas idiossincrasias acidentais, as componentes «irracionais» em nós próprios, aquelas que nos dividam em conjuntos incompatíveis de crenças e desejos”.⁶⁷

- 24 O desafio moral é, pois, conhecer as nossas idiossincrasias de forma a alcançarmos a estabilidade, percebendo o sentido do que somos e fazemos. Esta perspectiva abre lugar a uma “moralidade privada” distinta da “moralidade enquanto procura da justiça”, moralidade privada essa que aponta à auto-criação, à “procura do carácter”, à “tentativa dos indivíduos se reconciliarem consigo mesmos”.⁶⁸ Na medida em que a constelação de pequenos acontecimentos que formam a nossa personalidade é diferente em cada um de nós, essa moralidade privada, mediante a qual damos sentido à nossa vida, tem de fazer sentido para quem a procura mas não para os outros. Assim, desliga-se a moralidade privada da moralidade pública, já que se abdica de procurar uma visão que unifique, sob um mesmo fim e fundamento, os processos privados individuais de procura de uma vida *reconciliada consigo mesma*, dos processos públicos de procura de justiça.
- 25 Mas afinal o que é, para Rorty, a moral? É uma forma de prudência, conforme o autor trata de nos explicar no seu artigo “Ethics Without Principles”,⁶⁹ cuja primeira parte é ocupada pela reflexão sobre a distinção entre moralidade e prudência. Rorty começa por enunciar a posição tradicional, de matriz kantiana, segundo a qual a moralidade consiste em “obrigações incondicionais e categóricas” e a prudência em “obrigações condicionais e hipotéticas”. Diz-nos, imediatamente, que “os pragmatistas duvidam da sugestão de que algo seja incondicional, porque duvidam de que algo seja, ou possa ser, não relacional”. Consequentemente, impõe-se uma reinterpretação do par moralidade-prudência que “dispense a noção de incondicionalidade”.⁷⁰ Aí entra o pensamento de Dewey. Segundo Rorty, para Dewey a prudência aponta para as “formas familiares e relativamente incontestadas mediante as quais indivíduos e grupos se ajustam às dificuldades e vicissitudes impostas pelos contextos não humanos e humanos em que habitam”.⁷¹ A moralidade e a lei ascendem quando a controvérsia nasce: “inventamos ambas quando já não podemos fazer o que surge naturalmente, quando a rotina já não é suficientemente boa, quando o hábito e o costume já não são suficientes”.⁷² Nesta perspectiva, a moralidade é tão condicional como a prudência – ambas são respostas concretas a problemas concretos. Simplesmente, na moralidade, verifica-se um grau maior em termos da “necessidade de deliberação consciente e de formulação explícita de preceitos”, necessidade essa que na prudência é reduzida ou nula. Assim, a moralidade distingue-se da prudência não no “tipo”, mas nesse referido “grau”. Consequentemente, nem toda a prudência é moralidade, toda a moralidade é prudência – uma forma especial de prudência que se consciencializa da sua deliberação e a procura assentar em preceitos.

Progresso científico e progresso filosófico: redefinição

- 26 Na introdução do livro *Truth and Progress – Philosophical Papers III*, Rorty começa por desligar o progresso da verdade para, depois, dar a sua definição de progresso científico e

de progresso filosófico. Quanto à primeira destas operações, este parágrafo é bastante esclarecedor:

“Certamente tem havido progresso, segundo o nosso critério. Isto é, somos muito mais capazes de servir os propósitos que desejamos servir, e de lidar com as situações que cremos enfrentar, do que os nossos antepassados teriam sido. Mas quando hipostasiamos o adjetivo «verdadeiro» em «Verdade» e nos questionamos sobre a nossa relação com ela, não há absolutamente nada que possamos dizer.”

- 27 Depois de, em *Contingência, Ironia e Solidariedade*, apenas ter afirmado a inutilidade da verdade e abdicado completamente do conceito, Rorty regressa por momentos, nesta introdução de *Truth and Progress*, a uma distinção que havia feito décadas antes no artigo “The World Well Lost” da colectânea *Consequences of Pragmatism*: uma distinção entre uma “verdade” sujeita aos propósitos do sujeito que inquiri e uma “Verdade” atemporal e correspondente por completo à coisa-em-si.⁷³ Independentemente da relação tensa e variável que tal trajecto sugere existir entre Rorty e o conceito de verdade, o que interessa aqui fixar é que Rorty desconecta o progresso científico e filosófico – tal como fizera com o progresso moral – de qualquer aproximação a uma verdade independente dos próprios critérios com que dizemos haver progresso. Então em que consiste o progresso científico e o progresso filosófico? Passamos, pois, a esta questão. Sobre o primeiro, Rorty diz-nos que “parece suficiente definir simplesmente o progresso científico como uma maior capacidade para fazer previsões”.⁷⁴ Quanto ao segundo, o autor afirma que “tal como o vejo, o progresso filosófico ocorre na medida em que encontramos um modo de integrar as mundivisões e intuições morais que herdámos dos nossos antepassados com as novas teorias científicas ou as novas teorias e instituições sociopolíticas, ou outras novidades”.⁷⁵

Racionalidade estrita

- 28 Apesar de rejeitar o racionalismo das luzes que divide “as pessoas em razão e paixão” e declinar, assim, a razão como uma capacidade autónoma que nos permite conhecer as coisas em si ou perscrutar nossa «essência interior», Rorty defende, em *Contingência, Ironia e Solidariedade*, uma “noção restrita da racionalidade”. Tal noção implica a impossibilidade de distinguir neutralmente o racional do irracional, fazendo com que tal distinção passe a operar-se apenas no interior de um jogo de linguagem, entendido como “um conjunto de acordos acerca daquilo que é possível e importante”.⁷⁶ Assim, dizer que um determinado acto é absolutamente irracional, constitui, para Rorty, um passo maior que aquele que podemos dar, pois tais critérios absolutos, comuns a todos os lugares e a todo o tempo, são inexistentes – não há “um metavocabulário que de algum modo dê conta de todos os vocabulários possíveis”.⁷⁷ Por outro lado, o *anything goes*, o completo abandono da noção da racionalidade, não passa de uma desistência estéril, pois, para o autor, é possível conciliar uma visão que negue o ideal epistemológico da objectividade e representação mas que conserve a pertinência do termo «racional». O que há nesse sentido é uma mudança de critério – o que distingue uma afirmação racional de uma afirmação irracional não é mais a *verdade*, enquanto imagem fidedigna de uma suposta realidade extralinguística, mas sim a *utilidade*. E esta, precisamente, está sempre sujeita aos acordos sobre o que é vantajoso, consubstanciados nos referidos jogos de linguagem. Diz-nos Rorty que esta perspectiva “equivale a abandonar a ideia de que o progresso intelectual ou político é racional, em qualquer acepção de «racionalidade» que seja neutra entre vocabulários”.⁷⁸ Por necessidade lógica, equivale também a aceitar a ideia de que o

progresso intelectual ou político é racional, numa acepção de racionalidade que a considere sujeita aos critérios de utilidade predominantes nos jogos de linguagem em que se insere. Disso mesmo nos fala Rorty quando defende “uma imagem do progresso intelectual e moral em termos de história de metáforas cada vez mais úteis”.⁷⁹ Mas úteis para quê, para quem? Para quem *diz* que há progresso. Isto é, este ponto de vista não inviabiliza que se procure ler no passado uma determinada linha de progresso – faz é com que se tenha de assumir frontalmente que tal leitura está sempre sujeita à noção que cada um tem do que é útil, do que é bom, do que é vantajoso, parecendo convergir com Hayden White quando este nos diz que há algo de “poético” no cerne de qualquer História,⁸⁰ que o que em última análise motiva a escolha por uma ou outra perspectiva histórica são critérios “estéticos ou morais”⁸¹ e que qualquer História é sempre também, implicitamente, Filosofia da História.⁸² Neste domínio, ao negar o projecto científico enquanto tal – na medida em que não vê como possível o ideal de objectividade e de razão autónoma nos quais o mesmo assenta –, Rorty parece estar, quanto à disciplina chamada História, nos antípodas de uma “história científica”. Localizar o pensamento de Rorty neste âmbito é, também, inseri-lo na corrente que vê qualquer História como inevitavelmente retórica no seu âmbito, feita de factos que, enquanto “unidades de significação”, são subjectivos e cuja “condição de conhecimento” é a própria “imaginação”.⁸³ “Contra argumentos não há factos” – eis um ditado popular invertido o qual Rorty, muito provavelmente, subscreveria.

Esbatimento da diferença revolução/reforma

“Pode-se (...) definir a sociedade *idealmente* liberal como uma sociedade na qual tal diferença [«entre o revolucionário e o reformador»] foi anulada. Uma sociedade liberal é uma sociedade cujos ideais podem ser realizados pela persuasão e não pela força, pela reforma e não pela revolução, pelos encontros livres e abertos (...). Mas isto é dizer que uma sociedade liberal ideal é uma sociedade que não tem finalidade além da liberdade, que não tem objectivo a não ser uma vontade de ver como se dão esses encontros e de se manter fiel ao resultado”.⁸⁴

- 29 Uma sociedade liberal é uma que em tudo pode mudar, excepto o respeito pela liberdade. Pense-se no conceito de Estado constitucional e ver-se-á a pertinência de tal concepção. Diz-nos Jorge Miranda que “Estado Constitucional significa Estado assente numa Constituição fundadora e reguladora tanto de toda a sua organização como da relação com os cidadãos e tendente à limitação do poder”.⁸⁵ Ao enunciar todos os seus princípios valorativos orientadores num conjunto de normas – a Constituição – que prevê, em si mesma, vias institucionais para a sua própria mutação, uma sociedade liberal aponta permanentemente para a possibilidade da mudança. Assim, se o reformista é o que pretende pela persuasão, e o revolucionário o que pretende mudar pela força, a sociedade liberal, de acordo com Rorty, é aquela que tende a esbater tal diferença pois não há nada que a persuasão não possa, potencialmente, conseguir, fazendo com que sejam cada vez menos os que, em detrimento dela, optam pela força na prossecução dos seus objectivos políticos.
- 30 Duas questões se abrem aqui, que procuraremos abordar de seguida. A primeira relaciona-se com esta *sociedade idealmente liberal*: o que é e qual a sua relação com a sociedade liberal? A segunda tratará de averiguar se na sugestão de Rorty está implícita uma definição do binómio revolucionário/reformista que esgota o leque de definições possíveis para esse binómio.

- 31 Em relação à primeira questão, parece que Rorty assinala a diferença entre uma sociedade liberal concreta e uma sociedade idealmente liberal como a diferença entre o atenuar ou o desaparecer da força como ferramenta política. Estando nós em crer que a *força* inclui aqui não só a violência fisicamente exercida mas também tudo aquilo que não é uma *persuasão veiculada num encontro livre e aberto*, Rorty aparenta admitir aqui o óbvio – que nas sociedades liberais concretas a persuasão atenua a força mas não a exclui por completo. Corrupção, *lobbies* financeiros e económicos, dependências interpessoais no seio dos aparelhos partidários que colonizam cargos na administração pública, são alguns exemplos de ferramentas políticas – isto é, usadas com o objectivo de influenciar políticas – que assentam na força. Não na força física, é certo, mas na força enquanto meio de influência que se opera de modo não genuinamente persuasivo. O enunciar desta *sociedade idealmente liberal* implica porém, não só esta admissão realista – no sentido corrente, não epistemológico, do termo – de que o liberalismo concreto não elimina a força, mas também uma chamada de atenção para o facto de que a concretização prática do liberalismo nunca deve abandonar o seu horizonte utópico de um liberalismo ideal, onde toda a política assentasse tão-só no poder da persuasão por meio de diálogos livres e abertos. Enunciar uma *sociedade idealmente liberal* é, assim, assumir que o liberalismo não é um projecto que se possa finalizar, mas sim um processo que se deve renovar continuamente.
- 32 A segunda questão relaciona-se com a seguinte interpretação da citação de Rorty, que é, naturalmente, a do autor deste artigo: Rorty define a sociedade idealmente liberal como aquela em que a persuasão toma por completo o lugar da força enquanto meio de realização de ideais políticos; Rorty define, simultaneamente, a sociedade idealmente liberal como aquela em que a diferença entre o revolucionário e o reformista foi anulada; logo, Rorty implicitamente, define o reformista como o quer mudar pela persuasão e o revolucionário como o que quer mudar pela força. Ora, o que aqui se sugere, é que tais definições não são as únicas passíveis de dar sentido ao binómio revolucionário/reformista. Na sociedade idealmente liberal rortiana, mesmo havendo uma convergência na recusa da força como método de acção política, a diferença entre o reformista e o revolucionário continuaria a existir, ao invés de ser anulada como Rorty defende. O que ocorreria é que o binómio reformista/revolucionário deixaria de assentar na dicotomia entre persuasão e força para passar a assentar exclusivamente na profundidade das alterações prosseguidas pela persuasão por ambos preferida: o revolucionário visando refundar as próprias bases sociais, económicas e políticas do sistema, o reformista visando apenas alterar a superfície do sistema mantendo intactas as suas bases. No fundo, também linguisticamente: o primeiro através das palavras almejando a reinvenção do próprio vocabulário político vigente, enquanto o segundo almejando somente diferentes consequências a partir do uso do mesmo vocabulário. Em suma, ao contrário do que aqui se interpreta ser a perspectiva de Rorty, não cremos que se possa definir uma sociedade idealmente liberal como aquela em que a diferença entre revolucionário e reformista foi anulada, já que a supressão da força como instrumento político não é suficiente para esvaziar de significado o binómio reformista/revolucionário.

Reinvenção do papel da Filosofia

- 33 Podemos ler em *A Filosofia e o Espelho da Natureza* que existem, segundo Rorty, dois papéis que o filósofo pode desempenhar, um aliado à hermenêutica e outro à epistemologia:

“O primeiro é do diletante informado, o polipragmático, o intermediário socrático entre vários discursos. No seu salão, por assim dizer, os pensadores herméticos são desencantados das suas práticas auto-enclausuradas. Os desacordos entre as disciplinas e os discursos são harmonizados ou transcendidos no decurso da conversação. O segundo papel é o do fiscal-cultural que conhece o terreno comum de toda a gente – o rei-filósofo platónico que sabe o que é que toda a gente está a fazer, quer *eles* o saibam ou não, porque ele sabe acerca do contexto último (as Formas, a Mente, a Linguagem) dentro do qual eles o estão a fazer. O primeiro papel é apropriado para a hermenêutica, o segundo para a epistemologia.”⁸⁶

- 34 A hermenêutica é, então, “uma expressão da esperança em que o espaço cultural legado pela morte da epistemologia não seja preenchido”⁸⁷ e, deste modo, constitui-se como uma intenção clara no sentido de que seja o primeiro papel aquele maioritariamente atribuído à Filosofia. A hermenêutica – que é como que a designação da actividade filosófica levada a cabo pelo ironista liberal, conceito que surgiu mais tarde no pensamento de Rorty – quer “recolher o jargão do interlocutor em vez de o traduzir para o seu”,⁸⁸ preserva e privilegia as diferenças inconciliáveis sem perder a esperança em acordos pontuais,⁸⁹ vê “os participantes numa conversação” como “pessoas cujos caminhos pela vida se encontraram, unidas mais pela civilidade do que por um fito comum, e muito menos por um terreno comum”,⁹⁰ e encara a própria “cultura como uma conversação, em vez de como uma estrutura erigida sobre fundações”.⁹¹ A hermenêutica conecta-se directamente com a “edificação”, entendida esta como “um projecto de encontrar novas, melhores, mais interessantes e mais fecundas maneiras de falar”:

“A tentativa de edificar (...) pode consistir na actividade hermenêutica de estabelecer ligações entre a nossa própria cultura e qualquer cultura exótica ou período histórico, ou entre a nossa disciplina e uma outra que pareça perseguir fins incomensuráveis num vocabulário incomensurável. Mas pode, em vez disso, consistir na actividade «poética» de projectar esses novos objectivos, novas palavras, ou novas disciplinas, seguida, por assim dizer, pelo inverso da hermenêutica: a tentativa de reinterpretarmos o nosso ambiente familiar nos termos pouco familiares das nossas novas invenções”.⁹²

- 35 O papel hermeneuta do filósofo edificante, preocupado não com a verdade ou a essência imutável mas com o fluir da conversação e a criação de eixos de comunicação entre vocabulários diferentes, não se afirmará sem obstáculos: “é difícil imaginar o que poderia ser a filosofia sem a epistemologia (...) e que alguma actividade fosse autorizada a ostentar o nome de «filosofia», se nada tivesse a ver com o conhecimento”, uma dificuldade que “provém de uma noção partilhada por platonistas, kantianos e positivistas: que o homem possui uma ciência – nomeadamente, descobrir essências.”⁹³

Infinitude e indefinição

- 36 Em jeito de nota final desta parte II, destaca-se que a perspectiva rortiana do progresso aponta para sua infinitude e para a sua indefinição, na medida em que defende “uma cultura historicista e nominalista” que conceba “a realização de utopias e a concepção de outras utopias como um processo infindável – uma realização infindável e prolífera da Liberdade, e não uma convergência para uma Verdade já existente”.⁹⁴ Trata-se de um processo sem fim à vista e indefinido nas suas concretizações, já que para o filósofo estadunidense a liberdade é apenas um modo de actuação, não um conteúdo de actuação.

III

- 37 Iniciemos a parte III com uma pontual recapitulação do caminho que já percorremos: na parte I do artigo abordámos aquilo que Rorty rejeita numa imagem racionalista do progresso e na parte II traçámos a imagem de progresso que propõe em alternativa. Ora, nesta parte final do artigo, abordaremos, primeiramente, o pensamento do filósofo argentino Santiago Kovadloff acerca da esperança, o qual revela um pertinente paralelismo com a perspectiva rortiana acerca de tal termo, a qual se aprofundará de seguida. Por último, terminaremos com a sugestão de que, no pensamento de Rorty, o progresso não é mais do que a projecção narrativa da esperança.

Santiago Kovadloff e o homem com esperança

- 38 No ensaio “O homem com esperança”, o filósofo argentino Santiago Kovadloff começa por dizer-nos que a esperança “se funda na convicção de que a adversidade (...) não tem de ter a última palavra”⁹⁵ mas que por isso não deve ser confundida com a ilusão. Ao contrário da ilusão, “a esperança não funda a sua consistência na confiança que lhe desperta o porvir”, mas sim na “imediata realidade em que habita”.⁹⁶
- 39 A esperança consiste, assim, no “imperativo impostergável de actuar em conformidade com a convicção que se tem”,⁹⁷ na necessidade que nasce quando a sujeição à “opressão” e à “agonia”⁹⁸ deixa de ser suportável, detectando no próprio presente problemático os traços que lhe permitem ver algo melhor como concretizável. Vive, assim, onde a monotonia e a uniformidade não mais reinam. É profundamente pessoal, “o rasgo distintivo do ser que insiste em ser”.⁹⁹ O “homem com esperança” é um homem em movimento mas que nunca chega, já que perspetiva “a história como exemplo pródigo de versatilidade, como polifonia real e inconclusa feita e refeita sem trégua”, não acreditando no “futuro como salvação” mas sim como “enigma e possibilidade”.¹⁰⁰ Em suma, a esperança é o modo de actuação daquele que, convictamente mas com a incerteza própria de quem valoriza o pluralismo, quer superar o sofrimento presente mediante a exploração de possibilidades fecundas que esse mesmo presente lhe sugere.
- 40 Santiago Kovadloff fala-nos de um “homem com esperança” e esse homem poderia ser Richard Rorty. Este, porém, partilhando com Kovadloff o elogio da incerteza, da subjectividade e do potencial criador da esperança, aborda-a sob um ponto de vista diverso. Se para Kovadloff a esperança é a do homem individual – “o homem com esperança” – para Rorty, numa perspetiva complementar, ela constitui-se, sobretudo, como o móbil de uma comunidade que se muda a si mesma – “a esperança social”. O paralelismo, com o qual creio que ambos os autores concordariam, pode ser sintetizado de forma simples: a comunidade que Rorty preconiza precisa do homem que Kovadloff descreve. Passemos, então, ao pensamento de Rorty.

Rorty e a “esperança em vez do conhecimento”

- 41 No artigo “Method, Social Science and Social Hope”, inspirando-se em Dewey, Rorty defende que não acreditar na existência de “estruturas a-históricas” é, para a humanidade, “uma oportunidade para crescer, para ser livre para se fazer a si mesma”, numa postura a que chama “esperança sem fundações”.¹⁰¹ Esta “esperança sem

fundações” não é uma esperança tola, sem fundamento – é, sim, uma que assume a sua subjetividade e se baseia na sua própria leitura interpretativa das possibilidades futuras, sem referência a um “solo” mais profundo, incondicionado, que lhe sirva como garante. É uma “esperança sem fundações” na medida em que não se justifica com qualquer tipo de referência a algo que possa ser escrito com maiúsculas – a Verdade, a Justiça, a Beleza, a Razão. Na óptica de Rorty, desta feita expressa no prefácio à coletânea *Philosophy and Social Hope*, esses supostos contextos permanentes não são apenas inúteis para as nossas “esperanças sociais” – pelo contrário, tornaram-se um obstáculo.¹⁰²

- 42 No citado prefácio, o autor retrata aquilo a que podemos chamar esperança social – “a nossa habilidade para cooperar com outras pessoas de forma a melhorar o futuro” – como “a mais distintiva capacidade humana”. Urge, então, “na política, substituir a *esperança* pelo tipo de conhecimento a que os filósofos têm tentado chegar”,¹⁰³ o que explica que, precisamente, uma das partes que compõem *Philosophy and Social Hope* se intitule “esperança em vez de conhecimento”.¹⁰⁴ Segundo Rorty, “dizer que devíamos substituir o conhecimento pela esperança” é dizer que “devíamos parar de preocupar-nos se as nossas crenças têm um fundamento certo e começar a preocupar-nos sobre se fomos imaginativos o suficiente para pensar em alternativas melhores às nossas crenças actuais”.¹⁰⁵ Mas porquê retirar o conhecimento do topo da pirâmide cultural – porquê seguir a sugestão rortiana e “rejeitarmos as alegações que afirmem conhecer as forças que determinam a história”?¹⁰⁶ Rorty dá-nos duas respostas. A primeira, que se depreende do já exposto neste artigo, consiste na inevitável condenação ao fracasso de tal empreendimento, já que uma descrição serve sempre um propósito, o que torna tal conhecimento neutral impossível. A segunda resposta, que se depreende da primeira, é o perigo “de entregar o poder a pessoas que afirmam saber o que Deus, ou a História, quer”,¹⁰⁷ resultante do facto da luta pela Verdade já ter sido o argumento utilizado para muitos massacres. Em suma, o bem político por excelência, em vez de um conhecimento sempre ilusório e com um inevitável pulsar para a violência do fanatismo, é a esperança social, possível por ser conjuntamente construída, e pacífica por assentar num processo de diálogo e cooperação. É por isto que Rorty afirma que “a distinção entre o passado e o futuro pode substituir todas as distinções filosóficas passadas”.¹⁰⁸ no lugar de dicotomias filosóficas supostamente intemporais, devemos colocar essa transição entre passado e futuro como a única dicotomia útil, apelativa a que cada um encare o presente como oportunidade de transformação e reinvenção. Esta “mudança no nossos hábitos intelectuais” pressupõe que nenhuma atividade, seja a filosofia, a religião ou a ciência, tenha “prioridade sobre as demais”.¹⁰⁹

Progresso como projecção narrativa da esperança

- 43 Rorty, como fica claro com a leitura deste artigo, utiliza tanto o termo progresso como o termo esperança. A defesa da pertinência da sugestão consubstanciada no título desta secção – com a qual o artigo findará – exige que recapitulemos o que o autor nos diz quanto ao progresso e à esperança. Em relação à esperança, como acabámos de ver, Rorty defende uma esperança social que assenta na cooperação livre entre os membros de uma comunidade de forma a melhorar o futuro; que rejeita qualquer estrutura a-histórica à qual se deva conformar; que substitui o conhecimento como objetivo sociopolítico superior; e que pressupõe a manutenção da diversidade de valores. Em relação ao progresso, Rorty desliga, como vimos na parte I, o conceito de progresso de outros como

objectividade, verdade ou correspondência. Pelo contrário, como vimos na parte II, associa-o inevitavelmente a uma racionalidade estrita, sujeita aos critérios de racionalidade/irracionalidade integrantes do jogo de linguagem e por isso distante de uma impossível neutralidade; não é por acaso que, como vimos na parte II, Rorty assume frontalmente a parcialidade das suas opiniões políticas, isto é, daquilo que na sua perspetiva conduz ao “progresso das sociedades democráticas”.¹¹⁰

- 44 Ora, o progresso, em Rorty, deixa de estar *lá fora* e passa a estar *em nós*: não é algo que a realidade dos factos nos permite detectar objectivamente, mas sim uma leitura interpretativa que cada um pode fazer, ligando os factos uns aos outros traçando argumentativamente uma evolução em relação a um determinado fim subjectivamente enunciado (mais justiça, menos pobreza, etc.). Assim, o progresso constitui-se como a esperança na sua tarefa de dar sentido ao tempo: a esperança é a maneira de estar de uma comunidade que confia que o sofrimento de hoje não bloqueia a possibilidade da construção de um melhor amanhã – o progresso é o instrumento dessa esperança, enquanto atribuidor de significado aos acontecimentos com que ela se depara. A esperança protagoniza, assim, uma projecção – desde o *aqui e o agora concretos*, ao *aqui e o agora* ainda não verificados mas de possível construção. Essa projecção é operada pelo progresso num acto significacional que, se não pode almejar a verdade, tem de ambicionar a coerência. Deste modo, a projecção da esperança no progresso é narrativa na medida em que os significados atribuídos pelo progresso visam uma *correspondência* não com a realidade mas sim com as motivações da própria esperança. O homem com esperança é, pois, o homem que ao olhar à sua volta não pode deixar de se referir à existência ou inexistência do progresso em que a sua esperança se traduz – fala-nos desse progresso, porém, nunca como *descoberta* infalível mas sempre como *proposta* para debate.

NOTES

1. À excepção de *Contingency, Irony and Solidarity* e *Philosophy and The Mirror of Nature*, obras traduzidas e editadas em português, sendo essas traduções as utilizadas neste artigo, todas as obras de Rorty citadas estão originalmente em inglês, sendo as citações traduzidas para português pelo autor do próprio artigo. O mesmo acontece para as citações de outros autores devidamente assinaladas.

2. Cf. Nuno Peres Monteiro, “Richard Rorty: Liberalismo Pragmático”, p. 348, em João Carlos Espada e João Cardoso Rosas, *Pensamento Político Contemporâneo – Uma Introdução*, pp. 346 -370, Bertrand, Lisboa, 2004.

3. Cf. Richard Rorty, *Contingência, Ironia e Solidariedade*, Presença, Lisboa, 1994, pp. 15-17. (Tradução de Nuno Fonseca. Edição original: *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989).

4. *Ibidem*, p. 15.

5. *Ibidem*, p. 17.

6. *Ibidem*, p. 61.

7. *Ibidem*, p. 25.

8. *Ibidem*, p. 29.

9. *Ibidem*, p. 24.
10. Richard Rorty, “Method, Social Science, and Social Hope”, em Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972 -1980)*, pp. 191-210, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982, p. 191. Itálico no original. Todas as citações deste artigo que contêm palavras em itálico estão em itálico na própria edição consultada.
11. Cf. Richard Rorty, *Contingência, Ironia e Solidariedade*, p. 31.
12. Cf. *Ibidem*, pp. 32-34.
13. Cf. Ludwig Wittgenstein, *Investigações Filosóficas*, último parágrafo da secção 7: “Chamarei também ao todo formado pela linguagem com as actividades com as quais ela está entrelaçada o «jogo de linguagem». Edição consultada: *Tratado Lógico-Filosófico - Investigações Filosóficas*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2011.
14. Cf. Richard Rorty, *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, D. Quixote, Lisboa, 2004, p. 338. (Tradução de Jorge Pires. Edição original: *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton, 1979).
15. Richard Rorty, *Contingência, Ironia e Solidariedade*, p. 34.
16. Richard Rorty, “Preface” em Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, pp. xii-xv, Penguin Books, Londres, 1999, p. xxvi.
17. *Ibidem*.
18. Cf. Michel de Montaigne, “Da Arte de Discutir” em *Três Ensaio - Do Professorado - Da Educação das Crianças - Da Arte de Discutir*, pp. 87-126, Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra 1933, p. 110. (Tradução de Agostinho da Silva do original “L’ Art de Conferer”.)
19. Richard Rorty, *Contingência, Ironia e Solidariedade*, p. 27.
20. *Ibidem*, p. 56.
21. *Ibidem*, pp. 63-64.
22. Richard Rorty, “Method, Social Science, and Social Hope”, p. 191 e “Introduction” em Richard Rorty, *Truth and Progress - Philosophical Papers III*, pp. 1-15, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, p. 5.
23. Immanuel Kant, “Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita” em *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, pp. 19-37, Edições 70, Lisboa, 2009, pp. 19-20. (Tradução de Artur Morão com base na edição de Wilhelm Weischedel de 1964).
24. Richard Rorty, *Contingência, Ironia e Solidariedade*, p. 71.
25. Richard Rorty, “Preface” em Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, p. xxvii.
26. Richard Rorty, *Contingência, Ironia e Solidariedade*, p. 18.
27. *Ibidem*, p. 17.
28. *Ibidem*, p. 18.
29. *Ibidem*, p. 103.
30. Cf. *Ibidem*, pp. 103-104.
31. *Ibidem*, p. 104.
32. Cf. *Ibidem*, p. 111.
33. *Ibidem*, p. 117.
34. Richard Rorty, “Religious Faith, Intellectual Responsibility and Romance”, *Philosophy and Social Hope*, pp. 148-167.
35. *Ibidem*, p. 149.
36. *Ibidem*, p. 150.
37. *Ibidem*, p. 158.
38. Richard Rorty, “Failed Prophecies, Glorious Hopes”, em *Philosophy and Social Hope*, pp. 201-209, p. 204.
39. Richard Rorty, *Contingência, Ironia e Solidariedade*, p. 16.
40. *Ibidem*, p. 116.
41. *Ibidem*, p. 16.

42. Richard Rorty, "Rationality and Cultural Difference", em Richard Rorty, *Truth and Progress – Philosophical Papers III*, pp. 186-201, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, p. 195.
43. *Ibidem*, p. 196.
44. *Ibidem*, p. 198.
45. *Ibidem*, p. 200.
46. *Ibidem*, p. 186.
47. Richard Rorty, *Contingência, Ironia e Solidariedade*, pp. 81-82.
48. Richard Rorty, "Looking Backwards from the Year 2096" em *Philosophy and Social Hope*, pp. 243-251, p. 244.
49. Richard Rorty, *Contingência, Ironia e Solidariedade*, p. 239.
50. *Ibidem*, p. 245.
51. Tomás Abraham, *El Amigo Americano – Rorty, Una Introducción*, Editorial Quadrata, Buenos Aires, 2010, p. 20. (Original em espanhol. Tradução do autor do presente artigo).
52. Richard Rorty, "Human Rights, Rationality and Sentimentality" em *Truth and Progress – Philosophical Papers III*, pp. 167-187, p. 172.
53. *Ibidem*, p. 172.
54. Richard Rorty, "Afterword: Pragmatism, Pluralism and Postmodernism" em *Philosophy and Social Hope*, pp. 262-277, p. 267.
55. *Ibidem*, p. 268.
56. Este artigo resulta de uma conferencia que teve lugar em Berkeley, em 1983. Surge na bibliografia rortiana em *Objectivity, Relativism and Truth – Philosophical Papers I*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991. Por motivos de acessibilidade ao artigo, utiliza -se uma versão igual mas publicada em Michael Krausz (ed.), *Relativism: Interpretation and Confrontation*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1989, pp. 167-183.
57. Cf. Richard Rorty, *Contingência, Ironia e Solidariedade*, p. 246.
58. Richard Rorty, "Solidarity or Objectivity?", p. 167.
59. *Ibidem*, p. 167.
60. *Ibidem*, p. 167.
61. *Ibidem*, p. 168.
62. *Ibidem*, p. 169.
63. *Ibidem*, p. 169.
64. Richard Rorty, "Freud and Moral Reflection" em Richard Rorty, *Essays on Heidegger and Others – Philosophical Papers Volume II*, pp. 143-163, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
65. *Ibidem*, p. 148.
66. *Ibidem*, p. 147.
67. *Ibidem*, p. 148.
68. *Ibidem*, pp. 153-154.
69. Cf. Richard Rorty, "Ethics Without Principles" em *Philosophy and Social Hope*, pp. 72-90, Penguin Books, Londres, 1999, p. 72.
70. *Ibidem*, p. 73.
71. *Ibidem*, p. 73.
72. *Ibidem*, p. 74.
73. Cf. "The World Well Lost", em *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*, pp. 3-18, p. 14 e seguintes.
74. Richard Rorty, "Introduction" em *Truth and Progress – Philosophical Papers III*, pp. 1-15, p. 5.
75. *Ibidem*, p. 5.
76. Richard Rorty, *Contingência Ironia e Solidariedade*, p. 75.
77. *Ibidem*, p. 19.
78. *Ibidem*, p. 76.
79. *Ibidem*, p. 31.

80. Cf. Hayden White, *Metahistory – The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1973, p. ix.
81. *Ibidem*, p. xii.
82. Cf. *Ibidem*, p. 427.
83. João Luís Lisboa, “Facts Being...” em *Storia della Storiografia*, nº 55, pp. 3-28, 2009, p. 28 (Original em inglês. Tradução do autor do presente artigo).
84. Richard Rorty, *Contingência, Ironia e Solidariedade*, pp. 90-91.
85. Jorge Miranda, *Manual de Direito Constitucional – Tomo I*, Coimbra Editora, Coimbra, 2009, p. 91.
86. Richard Rorty, *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, D. Quixote, Lisboa, 2004, p. 283.
87. *Ibidem*, p. 281.
88. *Ibidem*, p. 284.
89. Cf. *Ibidem*, p. 283.
90. *Ibidem*, p. 284.
91. *Ibidem*, p. 285.
92. *Ibidem*, p. 319.
93. *Ibidem*, p. 317.
94. Richard Rorty, *op. cit.*, p. 19.
95. Santiago Kovadloff, “O homem com esperança” em Santiago Kovadloff, *Ensayos de Intimidad*, pp. 81-94, Emecé, Buenos Aires, 2002, p. 81. (Original em espanhol. Tradução do autor do presente artigo).
96. *Ibidem*, p. 81.
97. *Ibidem*, p. 82.
98. *Ibidem*, p. 83.
99. *Ibidem*, p. 82.
100. *Ibidem*, p. 94.
101. Richard Rorty, “Method, Social Science, and Social Hope”, pp. 203-204.
102. Cf. Richard Rorty, “Preface” em *Philosophy and Social Hope*, p. xii.
103. Richard Rorty, “Truth Without Correspondence to Reality” em *Philosophy and Social Hope*, pp. 23-46, p. 24.
104. Cf. Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, pp. 23-92.
105. Richard Rorty, “Truth Without Correspondence to Reality” em *Philosophy and Social Hope*, p. 34.
106. Richard Rorty, “Failed Prophecies, Glorious Hopes”, em *Philosophy and Social Hope*, p. 209.
107. *Ibidem*, p. 204.
108. Richard Rorty, “Truth Without Correspondence to Reality” em *Philosophy and Social Hope*, p. 24.
109. Richard Rorty, “Introduction” em *Truth and Progress – Philosophical Papers III*, p. 6.
110. Richard Rorty, *Contingência, Ironia e Solidariedade*, p. 71.

ABSTRACTS

O presente artigo visa analisar o conceito de progresso no pensamento de Richard Rorty. O interesse desta análise justifica-se com o facto de o filósofo norte-americano rejeitar a herança do racionalismo iluminista e a aceção de progresso que lhe subjaz, mas, ainda assim, manter um

vincado uso de tal termo. Na parte I, expor-se-á a crítica rortiana ao progresso encarado numa perspetiva racionalista; na parte II, retratar-se-á o progresso preconizado pelo autor norte-americano; e finalmente, na parte III, sugerir-se-á que, em Rorty, o progresso não é mais do que a projecção narrativa da esperança. O fio condutor do artigo basear-se-á na leitura de *Contingência, Ironia e Solidariedade* – um das obras centrais de Rorty –, aprofundada e complementada pela de outros escritos do autor.

This article aims to analyze the concept of progress in the thought of Richard Rorty. The interest in this analysis lies in the fact that the American philosopher rejects the inheritance of the enlightenment rationalism, and the concept of progress associated with it, but still uses that word frequently in his work. In part I, we will portray Rortian criticism of the rationalist concept of progress; in part II, we will explain the Rortian concept of progress; and finally, in part III, we will suggest that, in Rorty's work, progress isn't more than the narrative projection of hope. The thrust of the article will be based on the reading of *Contingency, Irony and Solidarity* – one of the author's central works –, deepened and complemented by the reading of other of Rorty's writings.

INDEX

Palavras-chave: Rorty, progresso, liberalismo, solidariedade, esperança

AUTHOR

DAVID ERLICH

FCSH / Universidade Nova de Lisboa

David Erlich nasceu a 14 de Julho de 1989. Licenciado em Ciência Política pelo Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas da Universidade Técnica de Lisboa (2012), pós-graduado em Filosofia Política pela Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa (2013), termina actualmente a dissertação em tal área, na qual aborda o pensamento de Richard Rorty. Frequenta, na mesma instituição, o Mestrado em Ensino de Filosofia. Distinguido em diversos concursos literários na área da poesia, publicou em 2011, na sequência do *Prémio Montijo Jovem 2009*, o livro *O Verso dos Pássaros*, editado pela Câmara Municipal do Montijo. Com formação profissional em animação de tempos livres, desempenha actividade laboral como coordenador de uma valência de animação lúdico-pedagógica, numa escola do primeiro ciclo do ensino básico. Was born on July 14, 1989. Licenciante in Political Sciences from Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas da Universidade Técnica de Lisboa (2012), graduate in Political Philosophy from Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa (2013). He is currently finishing his Master Thesis on that subject, studying the thought of Richard Rorty. He is attending, in the same institution, the Master in Teaching of Philosophy. Awarded in several literary contests, he published, in 2011, the book *O Verso dos Pássaros*, edited by Montijo city council. With professional training in animation of leisure activities in educational contexts, he works in an elementary school in Lisbon.